

ETTORE ROCCA (ed.)

SØREN KIERKEGAARD
L'ESSERE UMANO COME RAPPORTO

Omaggio a Umberto Regina

MORCELLIANA

© 2008 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: ottobre 2008

In copertina:

Orafo renano, *Il sacrificio di Isacco*, XIII secolo circa, placca in smalto,
Firenze, Museo Nazionale del Bargello

L'opera è pubblicata con il contributo
del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Verona

www.morcelliana.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), sono riservati per tutti i Paesi. Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dell'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS, SLSI e CNA, CONFARTIGIANATO, CASARTIGIANI, CLAAI e LEGACOOOP il 17 novembre 2005. Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe n. 2, 20121 Milano, telefax 02.809506, e-mail aidro@iol.it

ISBN 978-88-372-2262-8

Tipografia La Grafica s.n.c. - Vago di Lavagno (Vr)

PRESENTAZIONE

Ben presto, dopo un primo contributo dedicato all'ontologia di Louis Lavelle, Umberto Regina è passato a un confronto serrato con gli scritti di Martin Heidegger, impegnandosi in un'ampia monografia, apparsa nel 1970 per l'editrice Vita e Pensiero, che portava significativamente a sottotitolo *Dal nichilismo alla dignità dell'uomo*. Si avvertiva tra le righe l'influsso dell'interpretazione che ne dava in quegli anni il suo Maestro, Emanuele Severino, soprattutto per il rilievo di quel nichilismo che pareva a suo avviso caratterizzare la differenza ontologica del filosofo di *Sein und Zeit*. Eppure tra le righe si affacciavano fin d'allora due temi che dovevano poi segnare l'intero percorso del Nostro: l'attenzione per l'uomo e l'apertura a una trascendenza che fosse in grado di sottrarsi alla deriva nichilistica e nello stesso tempo garantisse la consistenza dell'umano. Sul piano del metodo, una rinnovata attenzione ai testi, nella consapevolezza che il confronto con i filosofi non può sottrarsi alla rilettura diretta degli scritti, attraverso i quali si può ricostruire la cadenza del pensiero e offrirne, allo stesso tempo, un'interpretazione e una valutazione critica. Di qui la scelta, che potremmo dire particolarmente felice, di passare subito dopo l'avvio di *Sein und Zeit*, agli scritti su Nietzsche, Leibniz, Kant e Hegel, alla ricerca di un percorso che evidenziasse le ragioni di quel nichilismo che segna l'intero percorso del pensiero occidentale e si ritrova nello stesso metodo trascendentale kantiano, chiarendo allo stesso tempo la tensione hegeliana tra dialettica e trascendenza; sullo sfondo, il rapporto con i Greci e l'interrogativo sul destino dell'Occidente. Come ricordava fin dall'Introduzione, Nietzsche ebbe certamente «il merito di aver manifestato la falsità dell'epoca che pretende di aver tutto risolto a proposito dell'essere»; in questo atteggiamento, che nasconde un'incondizionata volontà di potenza, si rischia di dimenticare che «l'essere [...] domina come problema (risolto, pseudo-risolto, aperto) qualsiasi atteggiarsi dell'uomo. È tale problema anzi che decide del significato di tutto, in un senso o in un altro, determinando così le epoche dell'uomo, cioè la sua stessa storia» (p. 7). Se Heidegger ha giustamente visto «come la dimenticanza del problema dell'essere sia determinata dalla volontà di potenza», non ha tuttavia saputo cogliere «nella differenza ontologica

la matrice originaria di ogni volontà di potenza» (p. 16), cadendo a sua volta nel nichilismo che veniva denunciando.

Al di là del confronto con il tema della differenza ontologica, affiora tra le righe di questo primo denso volume – più di quattrocento pagine – l'interesse per l'urgenza della fede cristiana. Se da una parte si potrebbe dire che in genere la fede appare come «toglimento di ogni problematicità circa l'essere dell'ente», e questo ne giustificherebbe il rifiuto da parte di Heidegger, non si può dimenticare che egli ammette allo stesso tempo «il legame essenziale che un'autentica fede deve avere con la 'possibilità di non credere', e quindi con la problematizzazione di se medesima»: «È certo – concludeva Regina – che per Heidegger tale possibilità non ha nulla a che fare con quanto consta del Cristianesimo, ma è anche certo che la fede inautentica del cristiano occidentale-nichilista tiene aperto il problema di una possibile fede cristiana autentica e non nichilista» (pp. 109-110).

Si può comprendere, anche solo da tali annotazioni, quali fossero gli interessi profondi che animavano la ricerca del Nostro fin dall'inizio, confermati dall'uscita del secondo volume dedicato ad Heidegger, che poneva questa volta esplicitamente a tema il confronto con la dimensione del sacro. Nel testo alquanto nutrito – più di trecento pagine –, apparso nel 1974 per l'editrice Morcelliana, Regina avvertiva l'opportunità «di differenziare più nettamente il nostro linguaggio ontologico da quello heideggeriano». Tra le novità espressive ricordava «la locuzione "positivo essere", che non si trova in Heidegger»: «L'ente – sottolineava –, finché è, accompagnato dal 'positivo essere', sgorga dal nulla, e nel nulla che costantemente lo attende trova la dimensione che lo misura integralmente, nel suo autentico essere» (p. 5). Ancora una volta il confronto è con gli scritti heideggeriani, questa volta anzitutto con *Sein und Zeit*, al quale vengono dedicati i primi due densi capitoli («La dignità ontologica dell'uomo nell'esistenza effettiva» e la sua «fondazione» «nella morte, nel tempo e nella storia»), per passare quindi agli scritti successivi alla *Kehre*. Sulla scorta di Otto Pöggeler, Regina riprende una linea interpretativa sostanzialmente continuistica e insieme circolare, come lo stesso Heidegger evidenziava nella sua lettera a Richardson: «ciò che è da pensare nel II [Heidegger] è accessibile solo a partire da ciò che è stato pensato nel I. Ma il I diviene possibile solo se è contenuto nel II», per cui si può parlare, come osserva il Nostro, di «un movimento interno a una problematica rigorosamente unitaria» (p. 118). Significativamente l'ultimo capitolo riporta a titolo

in forma d'interrogativo conclusivo: «Verso il superamento della differenza ontologica?», quasi a ritornare sul rilievo che veniva mosso già dal primo volume. In Heidegger, «l'immortalità della verità sembra essere un esito dovuto alla possibilità di vedere l'annullarsi dell'ente in generale», per cui «il nascondersi della verità equivale al suo continuo ritrarsi dalla precarietà del positivo». Ora, proprio in nome di una verità che sia «verità di ciò che accade», Regina avverte la necessità di ancorare «a un contenuto eterno l'esigenza di eternità che spinge la verità a ritrarsi dai contenuti divenienti per tutelarli nel loro esser-veri». In caso contrario, come accade in Heidegger, non possiamo che limitarci ad avvertire «l'instinguibile nostalgia per la fondazione nell'eterno di ciò che si avvicenda nel tempo» (p. 335). Una cautela, quella heideggeriana, che si avverte anche negli scritti di *Fenomenologia e teologia*, nei quali sottolinea che il compito della filosofia non è quello di garantire dei *praeambula fidei*, ma piuttosto di «mettere in crisi l'esistenza precristiana (ossia qualsiasi verità di ordine naturale) per rendere possibile che l'accadimento cristiano si presenti in tutta la sua novità» (p. 165).

Negli anni Settanta matura nelle riflessioni di Umberto Regina un passaggio decisivo dagli studi sull'ontologia heideggeriana a quelli di filosofia della religione, anche sulla scorta del magistero di Albino Babolin. A tale disciplina rimarrà legato anche dal punto di vista della collocazione accademica, dapprima come professore incaricato e quindi come ricercatore e professore associato presso l'Università di Macerata, dove venne accolto, nel 1979, da Giovanni Ferretti, per passare quindi come associato a insegnare Filosofia della storia all'Università di Verona nel 1988. Risulterà poi vincitore, come professore ordinario, della cattedra di Filosofia morale nel 1990, e sarà titolare di tale disciplina dapprima all'Università di Cagliari, quindi all'Università di Verona dal novembre del 1992, ma non tralascerà mai di offrire il suo contributo, sia pure in forma non continuativa, anche per l'insegnamento di Filosofia della religione.

Sul piano metodologico, gli anni Settanta avevano visto in Italia il rinnovarsi degli studi per tale settore disciplinare, nel convincimento che il confronto più in generale tra la riflessione filosofica e le tematiche della fede potesse offrire un utile terreno di riflessione e di approfondimento per entrambe. In tale contesto si inserisce il volume di Regina su David Friedrich Strauss, *La vita di Gesù e la filosofia moderna*, apparso per l'editrice Morcelliana nel 1979. «L'idealista Strauss, che alla fine diventa positivista, può essere assunto – sottoli-

neava il Nostro – come paradigma di un'epoca, non ancora conclusa, guidata dalle esigenze delle scienze della natura, anche se segretamente e contraddittoriamente attratta dal fondamento storico-personalistico» (p. 8). Alla radice dell'opera decostruttiva di Strauss si deve ravvisare non tanto l'applicazione di «un determinato sistema filosofico» o un particolare «acume storico», quanto piuttosto lo «sfruttamento sistematico della tendenza a bollare di non scientificità la comprensione della storia basata sulla novità dell'accadimento e sul ruolo della persona» (p. 7). In un primo ampio capitolo dedicato alla formazione e all'opera di Strauss, attraverso le interpretazioni e le critiche, Regina mostra come la sottovalutazione della concretezza storica sia presente sia nell'influsso dell'eredità illuministica che nell'insegnamento hegeliano. Nei criteri, aggiunti nell'Introduzione alla *Vita di Gesù* con la seconda edizione del 1837, Strauss cerca di chiarire su quali basi si possa considerare mitico un determinato racconto, ma questo suona più come una giustificazione successiva, che come un insieme di principi ai quali si fosse rigorosamente attenuto nella propria indagine: «Strauss si ribella all'idea che ciò che si salva da un sicuro giudizio di miticità possa per questo pretendere alla storicità. A Strauss non interessa *distinguere* il mitico dallo storico, ma rilevare che è mitico il carattere fondamentale di un certo racconto; la residua storicità è per lui semplicemente un supporto della miticità e non qualcosa da distinguere da essa» (p. 17).

Nello svolgimento della propria indagine, Regina avverte il bisogno di non limitarsi ai criteri metodologici enunciati da Strauss, ma di affrontare l'analisi delle circa millequattrocento pagine della *Vita di Gesù*, ripercorrendo nei singoli capitoli il percorso esegetico. Da ultimo, nell'affrontarne la «Trattazione finale» e l'ampia *Dogmatica*, nella quale si confermano i risultati della precedente opera, il Nostro sottolinea che qui «l'elemento storico non è solo considerato come “indifferente” per la verità ideale, ma viene valutato, nella sua pretesa ad essere fondamento di verità, come espressione dell’“arbitrarietà” di un sapere essenzialmente “alienato”, bisognoso di trovare fuori di sé ciò che già ha in se stesso» (p. 406). In qualche modo se nella *Vita di Gesù* va positivamente accolta l'affermazione che «il racconto evangelico ha senso solo se esegeticamente inserito nel contesto biblico», occorre d'altro canto riconoscere che in Strauss rimane costante il «presupposto che è vero solo ciò che è necessario e universale»; per cui del racconto evangelico «si doveva prendere in considerazione solo l'elemento mi-

tico, ma appunto come forma espressiva che attesta che niente di nuovo era accaduto con Gesù di Nazareth» (p. 531).

Il confronto con Nietzsche torna prepotentemente nel 1988 con il volume *L'uomo complementare*. Il titolo, che suona alquanto enigmatico per il lettore comune, riprende, come avverte Regina fin dalla premessa, un'espressione dello stesso Nietzsche volta a indicare all'uomo «una vita piena di senso»: «La logica della potenza pone tutte le questioni in termini di *aut-aut*: o la rinuncia arbitraria a ciò che è fondamentale, oppure l'adesione incondizionata ad esso. O l'arbitrio o il servizio» (p. 8). Di fronte alla prima possibilità, che genera il risentimento e il nichilismo, occorre privilegiare la «volontà del servizio», che apre a una nuova gerarchia segnata dalla «trasvalutazione di tutti i valori».

Nella ricostruzione del pensiero nietzschiano Regina cerca di andare oltre gli stereotipi consueti per privilegiare ancora una volta l'approccio ai testi, con un'attenzione specifica al contesto dei singoli passi, che rischierebbero di essere altrimenti stravolti nel loro autentico significato. L'obiettivo dichiarato vuol essere quello di fornire «una visione unitaria, in contraddittoria, positiva», così da ricostruire la figura di «un filosofo che dà un contributo ad una visione forte sia della filosofia sia del senso della vita» (p. 9). L'analisi de *La nascita della tragedia* porta a individuare nella dimensione del tragico il «compito» proprio dell'uomo: «Per Nietzsche – sottolinea Regina – il tragico è l'esperienza indimenticabile [...] della coincidenza fra un dolore immenso e un'esuberante, mai deludente, pienezza di significato» (p. 11). Di qui il ruolo del dionisiaco nell'assicurare «l'autentico equilibrio fra le cose, un equilibrio che è “tragico” appunto perché è l'antitesi dell'“ottimismo socratico”, pur essendo assolutamente indenne da ogni pessimistica tentazione rinunciataria nei confronti della vita» (p. 14).

In *Umano, troppo umano* troviamo la conferma dell'obiettivo di superare ogni metafisica di tipo dualistico, alla ricerca di un'innocenza che vuol essere «il nome nuovo della libertà», al di là di ogni risentimento e di ogni atteggiamento rinunciatario. Un'attenzione particolare viene poi rivolta alla «morale della potenza», che in *Aurora* viene a indicare non tanto «il possesso di forze capaci comunque di imporsi e di istituire così di fatto il criterio di ciò che è bene e di ciò che è male, bensì il non aver “paura” e il non far ricorso a comportamenti rinunciatari nei confronti di qualsiasi situazione e pericolo» (p. 161). In tal senso si apre all'uomo un futuro proprio nella fedeltà al proprio compito: «L'uomo complementare è il contrario dell'uomo obiettivo

(così come il superuomo è il contrario dell'ultimo uomo), non il suo completamento. La sua complementarità si riferisce alla sua passione per ciò che non tollera oltrepassamenti» (p. 281).

L'interesse per Nietzsche, testimoniato fin dal primo volume su Heidegger, rimane costante lungo l'intera produzione di Regina, quasi come una sfida che il filosofo e insieme il credente deve saper cogliere se vuole affrontare in modo radicale la ricerca intorno al senso della propria esistenza. La medesima urgenza si avverte nel volume che il Nostro dedicherà ad Heidegger a metà degli anni Novanta, che significativamente ripropone il tema di tale impegno fin dal titolo: *Servire l'essere con Heidegger*. Come si ricorda fin dalla premessa, occorre far vedere «che l'uomo solitamente nasconde a sé la sua costitutiva capacità di porsi al servizio di ciò che eccede le sicurezze da lui raggiunte. [...] Un *aut-aut* sta alla base dei molteplici cammini heideggeriani: o l'uomo rinuncia alla sua capacità di aprirsi alla provocazione dell'eccedenza (l'"essere"), oppure si pone al suo servizio» (p. 9).

La ripresa degli studi heideggeriani appare dettata dalle nuove acquisizioni rese possibili dalla *Gesamtausgabe*, e in particolare dalla pubblicazione dei *Beiträge zur Philosophie*. Regina avverte l'occasione per riprendere le fila della propria interpretazione, dedicando particolare attenzione sia agli ultimi scritti, come a quelli che precedono *Sein und Zeit*: «La semantizzazione heideggeriana dell'essere, nella sua più matura configurazione, implica il coinvolgimento dell'uomo con l'eccedenza non dualistica e il "bisogno" di tale servizio da parte dell'"ultimo Dio"». Di qui l'importanza di Heidegger per l'antropologia e la teologia, al di là dei limiti costitutivi del suo pensiero; alle radici della «debolezza» della sua proposta finale c'è pur sempre la «scoperta che l'uomo è capacità adeguata per un compito di illimitata grandezza» (p. 11). Il primo capitolo, che rappresenta da solo quasi un volume a sé (più di un centinaio di pagine), si sofferma sull'«ermeneutica della trasfigurazione» dell'ente e chiarisce il senso di questo «servizio all'essere»: «Heidegger si rivolge appunto all'uomo moderno per ricondurlo al compito di un pensare non rinunciatario. [...] L'uomo, colui che è chiamato a morire al proprio punto di vista, e Dio, il fondamento del primato dell'inizio su ogni finire, entrano di diritto in una semantizzazione dell'essere che intende porsi al servizio della abissale radicalità del pensare» (p. 129).

Torna con prepotenza anche l'attenzione per i temi della temporalità e dell'esistenza cairologica, con riferimento agli scritti giovanili e ai

Beiträge. Regina osserva che il «passaggio forse più arduo di tutto il percorso speculativo» heideggeriano «porta dall'uomo (che resta, anche con il compimento della Kehre, il "mortale" per antonomasia) a Dio inteso come "l'ultimo Dio", un Dio che mette in discussione l'ultimità cui pretende l'uomo in quanto "essere per la morte"» (p. 233). In tal senso «Heidegger ha visto nella temporalità ciò che non dà tregua all'uomo. Il tempo non cessa di ricordare all'uomo la sua capacità e il suo compito di radicalità» (p. 241). Significativamente gli ultimi capitoli tornano a soffermarsi su «Il problema antropologico» e su «L'"ultimo Dio"», con riferimento costante ai Beiträge, destinati a modificare l'interpretazione del pensiero heideggeriano «particolarmente per quanto concerne la tematica teologico-religiosa»: «Tale Dio, che non è essere ma "bisogno dell'Essere", – avverte Regina – non è anzitutto da confondere con l'"entissimo" della "metafisica", ed è "il tutt'altro" rispetto al Dio cristiano» (p. 407). E tuttavia occorre riconoscere che «l'ultimo Dio è tale perché indefettibile tanto nel suo sottrarsi quanto nel suo restituire ogni cosa all'eccedenza e alla problematicità della verità dell'essere. In tale funzione, in cui confluiscono potenza trascendenza e salvezza, si deve dire, tomasianamente, che vi è qualcosa che "omnes dicunt Deum"» (p. 419).

Verso la metà degli anni Novanta assume via via un ruolo rilevante all'interno delle ricerche di Umberto Regina la figura di Kierkegaard, che, insieme con Bonhoeffer, gli offre l'occasione per riproporre in positivo quelle istanze di fondo che da sempre hanno segnato il suo percorso. Di quest'ultimo basti ricordare la consonanza con quella «eccedenza non dualistica» che il Nostro vuole rivendicare in risposta alle accuse che Nietzsche rivolgeva al cristianesimo. Del primo, appare decisivo l'intreccio tra dimensione antropologica ed eccedenza della fede, un intreccio che aveva accompagnato il ripetuto confronto di Regina con Heidegger. Allo stesso tempo, in Kierkegaard affiora con prepotenza il problema di Lessing e si offre sul piano filosofico una risposta al senso dell'esistere nella sua insopprimibile dimensione di storicità e di finitezza.

Due contributi particolarmente significativi della ricerca di questi ultimi anni sono rappresentati dai volumi *Noi, eredi dei cristiani e dei Greci* del 1997 e *La soglia della fede* del 2001. Qui, in forma più agile rispetto alle ampie monografie alle quali ci aveva abituati, Regina accosta i diversi autori che rappresentano idealmente le tappe del suo percorso filosofico e ci offre una sintesi in ordine alla proposta di

fondo che intende suggerirci. Nel primo, troviamo l'impegno per una nuova concettualità, che sappia coniugare la duplice eredità che contraddistingue il cammino dell'Occidente. Al centro la dimensione della temporalità, con riferimento al carattere cairologico che la contraddistingue nell'esperienza cristiana: «Questa esperienza non solo porta a compiutezza, facendone questione di ogni attimo di vita, la dimensione escatologica del tempo ebraico, ma valorizza compiutamente anche il contributo che la filosofia greca ha dato nel cogliere l'intimità fra vivere e pensare» (p. 8). Ritornano prepotentemente nel volume Heidegger e Nietzsche, ma si ritrovano in evidenza Bonhoeffer, per il suo auspicio di una «fede adulta», e Kierkegaard, del quale si sottolineano insieme l'«interesse per l'uomo» e la «passione per Dio». Nel secondo volume, che porta a sottotitolo *L'attuale domanda su Dio*, il confronto si allarga a Karl Jaspers, Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Simone Weil, Emanuele Severino, Sergio Quinzio e Jean-Luc Nancy, alla ricerca di un percorso che conduca a quella soglia che ci separa dall'autentica trascendenza: «Mettersi davanti a Dio – sottolinea Regina – vuol dire per il pensiero contemporaneo non fare ricorso ad alcuno strumento per attenuare la distanza che separa Dio dall'uomo. [...] La nuova visione della finitudine e della libertà consente di affermare che l'intimità fra il pensare e l'essere è fatta non di identità ma di differenza» (p. 170).

Di pochi anni orsono, del 2005, l'ultima significativa fatica: il volume *Kierkegaard. L'arte dell'esistere*, che rappresenta una prima articolata testimonianza della frequentazione sempre più assidua del grande pensatore danese. Ma, con questo, siamo già ai temi di questo nostro volume. Ci bastino qui due battute, che riportiamo quasi a riassumere idealmente anche l'intero percorso del Nostro. La grandezza filosofica di Kierkegaard sta nell'essere riuscito a criticare «Hegel, o meglio il primato dell'identità e ogni forma di immanenza, in nome di una grandezza e profondità della creaturalità umana nei cui confronti il grande e profondo Hegel risulta solo un "distratto"» (p. 9). L'uomo, questo «rapporto che si rapporta a se stesso, e nel rapportarsi a se stesso si rapporta a un Altro», deve saper vivere la propria esistenza nella consapevolezza della propria singolarità e allo stesso tempo nell'apertura radicale della fede, una fede che vuol essere «l'esercizio critico e autocritico della stessa ragione» che non è più «succube dell'«indifferenza» nei confronti di sé e dell'altro da sé» (p. 19).

Ferdinando Luigi Marcolungo

SOMMARIO

MARIO GAETANO LOMBARDO	
<i>Premessa</i>	V
FERDINANDO LUIGI MARCOLUNGO	
<i>Presentazione</i>	VII
ETTORE ROCCA	
<i>Prefazione</i>	XV
<i>Tabula gratulatoria</i>	XVII
<i>Pubblicazioni di Umberto Regina</i>	XXI
<i>Sigle</i>	XXXI
UMBERTO REGINA	
<i>Stato, Chiesa e uguaglianza di tutti gli uomini</i>	3
1. Ipocrisia e chiesa di stato, 3 - 2. La strada stretta e la porta angusta, 5 - 3. Stato e cristianesimo, 8 - 4. Il libero luogo del martirio, 10 - 5. Il sogno più bello del politico, 12	
NIELS JØRGEN CAPPELØRN	
<i>Confessione – comunione / peccato – grazia</i>	15
VIRGILIO MELCHIORRE	
<i>Kierkegaard: l'arte come seconda immediatezza</i>	29
1. Un dissidio musicale, 30 - 2. L'immediatezza che segue la riflessione, 34 - 3. Il poeta edificante, 36 - 4. Gli pseudonimi, 38 - 5. Per una con- clusione dialettica, 41	

JOAKIM GARFF

*L'essere umano è un rapporto a se stesso – e a un racconto.**Su narrativa e formazione nell'opera letteraria di Kierkegaard* 43

1. Il romanzo di formazione e Kierkegaard, 44 - 2. La svolta letteraria di Kierkegaard, 50 - 3. La ripetizione: un romanzo di formazione decostruttivo?, 51 - 4. Timore e tremore: «Che cos'è mai formazione?», 52 - 5. La necessità esistenziale delle vie traverse – e gli sviamenti teologici, 55 - 6. La produzione come romanzo di formazione, 58

VINCENZO VITIELLO

La mediazione immediata e l'exaíphnes 61

POUL LÜBCKE

«Aver posto se stesso o essere stato posto da un altro» 73

1. L'interpretazione esclusivamente teologica, 76 - 2. L'interpretazione estetico-dogmatica, 81

PIERO CODA

Antropologia della relazione e Trinità 89

ARNE GRØN

Comprensione di sé e dialettica della comunicazione 103

- Introduzione, 103 - 1. L'uomo come rapporto, 104 - 2. Un doppio rapporto, 108 - 3. Dialettica della comunicazione – e comprensione di sé, 111

SIMONELLA DAVINI

*Da demone a potenza demoniaca: l'eros in Platone e in**Kierkegaard* 119

PIA SØLTØFT

L'amore copre molti peccati 133

1. Introduzione, 133 - 2. Caratteristiche dell'amore, 136 - 3. Il potere dell'amore, 139 - 4. La forza dell'amore, 141 - 5. La reduplicazione dell'amore, 144 - 5. Il perdono dell'amore, 145 - 6. Il perdono di Cristo, 147

<i>Sommario</i>	203
DARÍO GONZÁLEZ	
<i>Umorismo e singolarità</i>	149
INGRID BASSO	
<i>Libertà come relazione e relazione come libertà nell'antropologia kierkegaardiana</i>	159
RENÉ ROSFORT	
<i>L'antropologia fra teoria e prassi. Una domanda kantiana a Kierkegaard</i>	173
1. Kant: una teleologia pragmatica, 175 - 2. Kierkegaard: ma è battezzata soltanto l'interiorità?, 178 - 3. Determinazione della sintesi, 179 - 4. L'interiorità attiva, 180 - 5. E la sensibilità, Kierkegaard?, 181	
ETTORE ROCCA	
<i>Il bisogno di Dio</i>	187
<i>Indice dei nomi</i>	197
<i>Sommario</i>	201